СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ НЕТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ СООБЩЕСТВ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Ю.А. Яковлева

К одной из главных проблем социологического осмысления феномена новой религиозности следует отнести выработку понятийного аппарата и критериев типологии, которые позволили бы упорядочить разнообразные религиозные объединения, исходя из их социальных характеристик.

В решении обозначенной задачи представляется целесообразным выделить два этапа. На первом этапе необходимо подвергнуть социологической верификации существующую терминологию по религиозным новациям, а также рассмотреть классические социологические концепты религиозных образований. На втором – уточнить разработанные в социологии религии концепции религиозных общностей на материале современных групп с учетом их институциональных особенностей.

Социологический взгляд на проблему дефиниции новых религиозных образований

В отечественных социогуманитарных науках, занимающихся изучением различных форм религиозности (социологии, религиоведении, культурологии и т.д.), многочисленные образования, не имеющие «генеалогической» связи с основными духовными традициями народов России (одни зародились на советско-российской почве в отрыве от утвердившихся религий, другие имеют иностранные корни) и официально дебютировавшие на «духовной сцене» российского общества в самом начале 1990-х гг. (одни нелегально функционировали в Советской России, другие развернули свою миссию уже в посткоммунистическое время) благодаря вступившему в силу закону «О свободе совести» (1990 г.), символизировавшему смену государственной политики в сфере религии, принято именовать *новыми религиозными движениями* (НРД)[1].

Будучи заимствованным из терминологического словаря западных социально-гуманитарных дисциплин («new religious movements»), в рамках которых не одно десятилетие обсуждается бум религиозного группообразования, охвативший в 60–70-х гг. двадцатого столетия сначала североамериканское, а затем и европейское общества, это выражение быстро «получило прописку» в научном лексиконе российских ученых, одновременно патриархов социологии, религиоведения и представителей молодого поколения исследователей религиозных институтов. Однако, несмотря на частое обращение в своих научных работах именно к этому языковому конструкту, отечественные специалисты, вслед за иностранными коллегами, отмечают относительную приемлемость его употребления, указывая на дискуссионный характер его соответствия обозначаемым им явлениям религиозной жизни.

Во-первых, отсутствует научный консенсус по критерию «новизны» той или иной религиозной общности, идентифицируемой, как правило, в качестве НРД. Многие исследователи справедливо задаются вопросом: что понимать под новизной: специфику вероучения, время появления, то и другое, или что-то еще? Если время появления, то, где проходит эта разделительная «временная» граница? Зачастую в качестве таковой рассматривают середину XX в., первые несколько десятилетий после Второй мировой войны. Но как долго появившиеся в послевоенные годы религиозные объединения следует относить к категории «новых»? Велика вероятность, что привязка ко Второй мировой войне потеряет свою сегодняшнюю актуальность для будущих поколений ученых, что приведет к пересмотру содержания «количественного» критерия. Кроме того, остается неразрешенным вопрос о целесообразности отнесения к НРД групп, возникших в XIX в., таких как мормоны, свидетели Иеговы и некоторых других.

[1] См: *Балагушкин Е.Г.* Новые религии как социокультурный и идеологический феномен // Общественные науки и современность. 1996. № 5. С. 95.

Попытки раскрыть новизну группы, исходя из ее доктринальных особенностей, также не лишены полемичности. Учения некоторых НРД представляют собой лишь авторское переосмысление определенной религиозной традиции; качественно новой оказывается интерпретация первичного (Св. Писание) и вторичного (богословские концепции) теологического материала конкретной религии. Вероучения «Свидетелей Иеговы» и «Международного общества сознания Кришны» убедительно демонстрируют относительную новизну, заключающуюся в проповеди в первом случае – христианства, окрашенного в арианско-адвентистские тона, и во втором случае – вишнуизма в понимании индуистского гуру Прабхупады.

В целях разрешения проблемы «новизны» религиозных новаций некоторые исследователи (например, Б.З. Фаликов[2]) предлагают руководствоваться узким и широким подходами в их дефиниции. НРД в узком смысле этого термина следует считать группы с синкретическим учением, бум появления которых как раз и пришелся на 50–70-е гг. XX в. в США и Европе (на конец 80-х – 90-е гг. XX в. в России). При широком же подходе к разряду НРД можно относить и религиозные образования, возникшие задолго до середины XX в. (или значительно позже) и тяготеющие в своих доктринах к той или иной религиозной традиции. Еще одной попыткой устранения аберраций с термина «НРД» является его расширение до НРД современной / прежней волны. Такое расширенное понимание НРД свойственно западным исследователям[3].

Нет единого мнения и по вопросу о том, в какой мере конкретное НРД является *религиозным*. Российские исследователи – Л.Н. Митрохин, Е.Г. Балагушкин, И.Я. Кантеров[4], С.Б. Филатов[5], Ю.А. Бабинов, А.В. Миронов[6] – обращают внимание на то, что деятельность ряда НРД имеет выраженную коммерческую направленность. Так, Сайентологическая Церковь в своей деятельности опирается на международную сеть дианетических центров, предлагающих многоступенчатые программы психологического консультирования (тесты, тренинги, «аудитинг») с широким диапазоном цен (стоимость «продвинутых» уровней выше «начальных»). Если рядовые муниты – главным образом, активные молодые люди – занимаются фандрайзингом (сбором средств) на благо церкви, то руководящая верхушка реализует крупные бизнес-проекты (пищевая промышленность, издательская деятельность, операции с недвижимостью и т.д.). Хозяйственно-экономическая составляющая деятельности ряда НРД акцентируется и в работах иностранных социологов[7]. Другим примером рыночно ориентированных НРД, представленных в конфессиональных сферах западного и российского обществ, являются конкурирующие между собой каббалистические центры Ф. Берга и М. Лайтмана, а также филиалы «Международного университета Махариши» (Трансцендентальная Медитация).

Если принимать во внимание групповую самооценку, то не все НРД самоидентифицируют себя в качестве религиозных. Трансцендентальная Медитация, провозглашая себя «техникой глубокой релаксации», делает акцент на своей надрелигиозности и приемлемости для представителей любых мировоззренческих лагерей. «Международный духовный университет Брахма Кумарис», как видно уже из названия, предпочитает преподносить себя как образовательное учреждение, в стенах которого изучается восточная духовная практика – Раджа Йога. Апелляция к духовности особенно присуща многообразным группам, входящим в т.н. движение «Нового Века». Отрицание

[2] «Нетрадиционные религии» в посткоммунистической России («круглый стол») // Вопросы философии. 1996. № 12. С. 7.

[3] *Баркер А.* Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 166; *Barker E.* Responses to Cults, Sects and New religious Movements in Western Europe // http://www.rusoir.ru/news.php?action=view&id=97

[4] «Нетрадиционные религии» в посткоммунистической России («круглый стол») // Вопросы философии. 1996. № 12. С. 5, 7, 13.

[5] *Филатов С.Б.* Новые религиозные движения: общая характеристика // Современная религиозная жизнь России: опыт систематического описания / отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов. Т. IV. М., 2006. С. 214.

[6] *Миронов А.В., Бабинов Ю.А.* Основы религиоведения: Эволюция религии в современном мире // Социогуманитарные знания. 1999. № 12. С. 90.

[7] См.: *Баркер А.* Новые религиозные движения. С. 264.

религиозности в пользу спиритуальности носит рекламный характер. Противопоставление кратких духовных (медитативной и т.д.) практик, осуществимых в домашних условиях / на рабочем месте по «НРДовским» пособиям (книжным, аудио, видео) и, таким образом, не требующих от последователей глубокой групповой включенности, классическим религиозным системам с четко регламентированной культовой (обрядово-ритуальный компонент) и внекультовой (поведение в семье, трудовом коллективе, взаимоотношение полов и поколений и т.д.) деятельностью позволяет НРД рекрутировать индивидов с разнообразными социально-демографическими показателями: менеджеров и домохозяек, молодых и пожилых, одиноких и семейных людей[8].

В то время как новизна и религиозность НРД вызывают горячие споры в научном сообществе, вне поля зрения исследователей остается вопрос об адекватности определения НРД через термин *«движение»*.

В рамках социологического дискурса социальное движение связывается с совместными действиями социальных групп, направленными на реализацию конкретных материальных и/или духовных потребностей, на поддержку социальных изменений или, наоборот, борьбу с ними. При этом достижение общих целей осуществляется на внеинституциональной основе. Как следствие содействие или сопротивление социальным изменениям характеризуется неустойчивостью, спонтанностью. Перечисленные черты социального движения проводят четкую демаркационную линию между ним, с одной стороны, и социальным институтом и социальной организацией – с другой, позволяют говорить о нем как самостоятельном социальном явлении.

Точно также не следует отождествлять религиозное движение с религиозным институтом или религиозной организацией,так как они имеют разный институциональный статус. Религиозное движение представляет собой деятельность автономных религиозных образований и независимых друг от друга харизматических лидеров, ориентированную на достижение общей для них цели. Однако единство цели не гарантирует автоматического совпадения других характеристик субъектов религиозного движения (групп, руководителей). Каждый из них может иметь присущие только ему структурно-организационные особенности, отличаться спецификой внутригрупповых взаимоотношений и стратегий взаимодействия с социальным окружением, настаивать на уникальности предлагаемого последователям религиозного опыта, эксклюзивности спасительного пути и т.д.

Со временем религиозное движение претерпевает качественную трансформацию: сходя с исторической сцены, оно тем не менее оставляет после себя наследие в виде религиозной организации, впитавшей в себя все наиболее существенные черты, – по-видимому, изначально обладавшие мощным потенциалом, – как самого движения, так и составлявших его групп. Примерами масштабных религиозных движений, институционализация которых привела к появлению устойчивых самостоятельных религиозных систем (существующих по сей день), с одной стороны, и исчезновению самого движения, с другой, служат анабаптизм[9] и адвентизм[10]. Первый угас с подавлением мюнстерской коммуны, но послужил плодородной идейной почвой для меннонитов, баптистов, квакеров и, наконец, Свидетелей Иеговы. Второй потерпел крах после Великого разочарования 1844 г., но дал плоды в виде Адвентистов 7-го Дня и тех же Свидетелей Иеговы.

Сегодня наиболее заметным религиозным движением является так называемое «движение Нового Века» («New Age Movement»), представленное конгломератом религиозных (спиритуальных) групп, провозглашающих наступление новой эры в земной и вселенской истории – эры нового человека, человекобога. Чем именно увенчается процесс институционализации «Нового Века», покажет время. Сейчас можно лишь предположить – с оглядкой на судьбу вышеупомянутых анабаптизма и адвентизма – что в недрах New Age движения созреет и впоследствии организационно оформится определенная синкретическая система.

---

[8] Там же. С. 9–11; *Barker E.* Responses to Cults, Sects and New religious Movements in Western Europe // http://www.rusoir.ru/news.php?action=view&id=97

[9] См.: *Митрохин Л.Н.* Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб., 1997.

[10] См.: *Григоренко А.Ю.* Эсхатология, милленаризм, адвентизм: история и современность: философско-религиоведческие очерки. СПб., 2004.

Допустимо, на наш взгляд, говорить и о неоиндуистском движении в лице культов Рамакришны, Вивекананды, Ауробиндо Гхоша и Йогонанды в XIX – середины XX вв. и Прабхупады, Махариши, Раджниша и других, начиная со второй половины XX в., несмотря на то что каждая группа, созданная тем или иным из вышеперечисленных восточных учителей, конкурирует друг с другом в борьбе за паству, все они солидаризируются по вопросу о необходимости распространения индуистских воззрений – пусть и реформированных – в западном сообществе. Их коллективные действия, нацеленные на популяризацию индийских религиозных верований в инокультурной среде, и являют собой религиозную разновидность социального движения.

Логика рассуждений заставляет задаться вопросом о том, насколько научно оправдано обозначение подавляющего большинства новых религиозных образований с помощью термина «движение»? Правомерно ли, с социологической точки зрения, относить к категории движений такие организационно сформировавшиеся конфессии, как «Свидетели Иеговы», «Православная Церковь Божией Матери Державная», «Церковь Последнего Завета», «Международное общество сознания Кришны» и др.? Учитывая вышеприведенные аргументы, приходится констатировать отсутствие оснований для подобной типологии.

Хотя здесь необходимо сделать существенную оговорку. Анализ генезиса наиболее распространенных на сегодняшний день НРД позволяет сделать вывод, что на начальном этапе своего развития каждая новация действительно обладала признаками движения. К примеру, кружок Исследователей Библии (так называли себя ранние Свидетели Иеговы) посещали члены различных христианских конфессий, увлеченных идеей невидимого присутствия Христа, а сам кружок существовал благодаря энтузиазму и усилиям нескольких людей (прежде всего, Ч. Рассела). Ранние кришнаиты (образца 60-х гг. XX в.) – это бесформенная масса поклонников гуру Прабхупады, путешествующая нон-стопом по США с кличем «Харе Кришна» (неслучайно первоначально кришнаиты были известны как «движение Харе Кришна»). Однако, претерпев с течением времени значительные структурно-организационные изменения, НРД достигли институционального уровня – «доросли» до статуса организаций, о чем свидетельствуют присущие им строгая статусная иерархичность, поддерживаемая социальными нормами, единый управленческий центр, осуществляющий руководство разветвленной сетью филиалов, контролирующих в свою очередь деятельность местных общин и т.д. Поэтому, как нам представляется, термин «организация» адекватнее передает особенности религиозных новообразований на их современном этапе развития, в то время как термин «движение» более созвучен их ранней истории.

Принимая во внимание недостатки выражения «НРД», некоторые ученые, по большей части российские, нередко оперируют такой лингвистической конструкцией, как *нетрадиционная религиозная организация*. Практика деления религиозных систем на традиционные и нетрадиционные достаточно распространена в дисциплинах, занимающихся изучением религиозных институтов. К традиционной религии относят религиозную систему, укорененную в культуре определенной территориально-национально-этнической общности и, как следствие, определившую национальные характер и психологию, быт и жизненный уклад народа. Поэтому говорят о католической Испании, лютеранской Скандинавии, православной России или исламском Иране. Религии, не имеющие длительной (многовековой) истории присутствия в конкретной географической местности (стране, регионе), не оказавшие решающего влияния на формирование культурных традиций и обычаев заселяющего эту местность этноса, а значит, и не обладающие культурообразующим статусом, называют нетрадиционными[11].

Однако и эти термины не лишены «слабых мест». Акцентирование территориально-национально-этнического критерия, прописанного в определении традиционной / нетрадиционной религии при игнорировании культурообразующей функции, лишает исторические религиозные комплексы их традиционности в новом социокультурном окружении. Индуистская религиозность теряет свою традиционность в европейском социуме, христианство –

[11] См.: *Миронов А.В., Бабинов Ю.А.* Основы религиоведения. Эволюция религии в современном мире // Социогуманитарные знания. 1999. № 12. С. 86; *Кантеров И.Я.* Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). М., 2006. С. 29.

в Саудовской Аравии и т.д. Поэтому, на наш взгляд, большими эвристическими возможностями обладает понимание традиционной религиозности сквозь призму ее культурно-исторической значимости в мировом масштабе, без конкретной географической привязки. В этом случае утвердительный ответ на вопрос о традиционности католицизма будет получен как от европейца, так и от россиянина. При этом и тот и другой выразят сомнение в традиционности «Церкви объединения» или «Свидетелей Иеговы».

Другая проблема связана с тем, что *нетрадиционность* религиозного образования, рассматриваемая в науке как социокультурная характеристика, усилиями СМИ и конфессиональных публицистов приобретает негативный оттенок: становится символом вероучительной и обрядово-ритуальной несостоятельности[12].

Нельзя не обратить внимания и на то, что далеко не все религиозные новообразования могут быть отнесены к *организациям*, так как часть из них не удовлетворяет такому *критерию*, как наличие сложившейся организационной структуры. Поэтому употребление данного термина по отношению ко *всему* массиву религиозных новаций представляется нам социологически некорректным.

Более приемлемым *описательным* термином является, на наш взгляд, выражение *«сообщество»*, традиция употребления которого связана с именем Ф. Тённиса. Сравнительный анализ связей между индивидами в рамках различных социальных структур привел социолога к выводу о возможности выделения двух типов отношений: органических (в смысле естественных) и механических (в смысле искусственных). В первом случае доминирует иррациональный компонент, во втором, напротив, – рациональный, утилитарный. «Связь понимается, – пишет Ф. Тённис, – либо как... органическая жизнь – в этом состоит суть общности[13] [Gemeinschaft], – либо как... механическое образование – таково понятие общества [Gesellschaft]»[14]. Ярким примером сообщества (Gemeinschaft) является, по мнению Тённиса, семья, церковь; общества (Gesellschaft) – государство[15]. В соответствии с тённисовской логикой в современной социологии под сообществом понимается совокупность индивидов, объединенных общностью интересов[16]. Такое широкое содержание обсуждаемого термина, акцентирующее социальный феномен единения, дает возможность обозначения с его помощью социальных образований с разной интенсивностью взаимодействий между индивидами: от коллективов[17] до высокоорганизованных общностей. Эта логика прослеживается, например, у М. Вебера, Т. Парсонса, В.Н. Щербины[18].

Обращение к термину *нетрадиционное религиозное сообщество* (НРС) позволяет применять его как «родовую» и «видовую» категории: в первом случае он выполняет *дескриптивную* функцию по отношению ко всем типам религиозных новаций, во втором – может использоваться для обозначения *отдельного* религиозного новообразования (правда, опять-таки как чисто *описательная* конструкция). При этом в обеих ситуациях социологически маркируется исключительно факт единения индивидов в силу совпадения религиозных интересов.

При *узкосоциологическом* подходе (в рамках социологии религии), предполагающем более детальный анализ НРС, социальная характеристика религиозного новообразования раскрывается в концептах *культа, секты, устойчивой секты, деноминации*.

---

[12] *Кантеров И.Я.* Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ). С. 29.

[13] Другими вариантами перевода Gemeinschaft на русский язык являются «сообщество» и «община».

[14] *Тённис Ф.* Общность и общество. Основные понятия чистой социологии / пер. с нем. Д.В. Скляднева. СПб., 2002. С. 9–10.

[15] Там же. С. 378–379.

[16] Энциклопедический социологический словарь / под общ. ред. академика РАН Г.В. Осипова. М., 1995. С. 684.

[17] В соответствии с традицией Л. фон Визе, Г. Беккера, Т. Знанецкого и Т. Парсонса под коллективом понимается совокупность индивидов, испытывающих чувство солидарности по причине общности ценностей и ощущающих моральную обязанность придерживаться этих ценностей в своей социальной практике, однако не демонстрирующих устойчивого взаимодействия.

[18] См.: *Вебер М.* Социология религии (типы религиозных сообществ) // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 78–308; *Парсонс Т.* Система современных обществ / пер. с англ. Л.А. Седова и А.Д. Ковалева; под ред. М.С. Ковалевой. М., 1998. С. 47–48; *Щербина В.Н.* Сетевые сообщества в ракурсе социологического анализа // http://soc.lib.ru/su/183.rar

Начало социологической концептуализации религиозных общностей (на примере христианства) было положено М. Вебером в работе «Экономика и общество: основы понимающей социологии»[19]. Для того чтобы оценить научную новизну веберовского подхода к основным типам христианской религии – церкви и секте, – необходимо прежде рассмотреть их *теологическое* понимание.

С момента своего возникновения христианское сообщество идентифицировало себя с помощью греческого слова «экклесия», которое мы можем встретить на страницах Нового Завета. Если в греко-римском мире этим термином обозначалось легитимное собрание граждан, то в иудео-христианской среде он приобретает религиозный смысл – собрание Божьего народа, о чем свидетельствует характер его употребления в Септуагинте (греческом переводе Ветхого Завета, датируемом III в. до н.э.) и Новом Завете. Впоследствии синоним «экклесии» – «кириаке ойкиа» (греч. kyriake oikiá – Божий дом) (рус. эквивалент – церковь) – прочно закрепится за христианской общиной на многие века, вплоть до наших дней, в сознании не только самих христиан, но и представителей других народов и культур[20].

Однако наряду с церковью, являющейся структурно-организационным выражением христианского большинства, существовали различные христианские группы, религиозные представления которых шли вразрез с общепринятым церковным вероучением. С целью показать инаковость этих групп церковные деятели (теологи) стали обозначать их с помощью терминов «ересь» (от греч. *hairesis* – учение, направление, школа, выбор, захват) и «секта» (от лат. *secta* – учение, школа, образ мыслей), которые широко употреблялись для описания отдельных философских, религиозных и других групп еще в дохристианский период. Другими словами, в основе теологического понимания церкви и секты лежит их *вероучительная* характеристика.

М. Вебер осуществил дифференциацию церковного и сектантского образований по трем показателям: характер отношения к окружающему миру, характер членства, структурно-организационные особенности.

Если религиозная группа не вступает в конфликт с государством и обществом, принимает его культуру и стремится стать универсальной, инклюзивной (т.е. нацелена на то, чтобы каждый член общества был и ее членом), то в этом случае речь идет о церкви. Секту же характеризуют пессимистическо-критический взгляд на общество и царящие в нем порядки, осуждение его культуры (вплоть до полного неприятия), стремление быть общиной избранных (установка на эксклюзивность).

Что касается критериев членства, то двери церкви открыты для всех, в том числе и для детей (крещение младенцев); она выдвигает умеренные требования к своим членам. Если человек нарушает те или иные правила, то церковь не исключает его, а на время лишает права участвовать в ее таинствах. Для секты же свойственно крещение взрослых, так как, по ее мнению, решение человека о членстве должно быть сознательным и добровольным. Кроме того, потенциальный адепт должен засвидетельствовать свое «обращение» – продемонстрировать свой разрыв с неприемлемым, с точки зрения секты, образом жизни. Несоблюдение групповых требований и правил, сомнения в вероучении влекут за собой исключение. «Секта, – отмечает Вебер, – является волюнтаристским объединением лишь достойных (по идее) в религиозно-этическом отношении людей, квалифицированных в качестве таковых и добровольно вступивших в это объединение, при условии столь же добровольно данного им разрешения, ввиду их доказанной религиозной избранности»[21] (ощущение избранности – эксклюзивность).

Согласно Веберу, церкви свойственно бюрократическое устройство с руководителем-администратором. Церковные таинства действенны при условии законного рукоположения священника, независимо от его моральных качеств. Секта же тяготеет к руководителю, обладающему харизмой; руководство назначает на ответственные

[19] *Weber, M.* Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology. Vol. I–II. N.Y., 1978.

[20] *Шмеман А.*, прот. Исторический путь Православия. М., 2003. С. 13; *Яблоков И.Н.* Эвристические возможности типологий религиозных групп, организаций, объединений // III Всероссийский социологический конгресс: материалы научно-практической конференции. М., 2008 // http://www.isras.ru/abstract_bank/1210832062.pdf

[21] *Вебер М.* Протестантские секты и дух капитализма // *Вебер М.* Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М., 2006. С. 190.

должности членов, отличающихся высокими морально-этическими качествами. Церковной обрядово-ритуальной системе свойственна сложная структура; сектантская, напротив, выделяется простотой[22].

Важно отметить, что для М. Вебера секта и церковь – самостоятельные, равноправные организационные формы христианской религии[23]. Подход немецкого социолога, в корне отличающийся от конфессиональной позиции по сектантской проблематике, можно рассматривать как своего рода попытку реабилитации термина «*секта*», использовавшегося в Средневековье в качестве средства доктринальной стигматизации религиозных нонконформистов. В этой связи встает вопрос об этимологии слова «секта», а также его научном (социологическом) употреблении. Как отмечает В.И. Гараджа, обсуждаемый термин является производным от лат. «secui» (следовать), а не от лат. «secare» (разделять)[24]. К такому же выводу приходит Р.М. Конь, осуществивший историко-филологический анализ понятия секта[25]. Данная этимологическая трактовка лишает термин смыслового содержания, закрепившегося за ним в процессе многовековой внутрицерковной полемики: секта как отколовшееся еретическое сообщество.

На необходимость описания феномена сектантства, отталкиваясь от его социологической специфики, обратил внимание один из столпов отечественной социологии религии А.И. Клибанов: «При определении понятия “сектантство”, – отмечает ученый, – следует исходить не из противопоставления сектантства господствующей церкви, а из внутренней специфики сектантства как религиозно-общественного явления. Связь “секта – господствующая церковь” не абсолютная, а относительная, характерная для определенных исторических условий»[26]. Точку зрения А.И. Клибанова разделяет и Е.Г. Балагушкин: «Сектантский институт “избранных”, “достигших” формируется на основе соответствующих религиозных установок верующих, а не в результате их отделения от церкви... Возникновение секты посредством выхода группы верующих из рядов церковной организации является скорее делом случая, следствием определенных обстоятельств, а вовсе не обязательной закономерностью»[27].

Тем не менее, в отечественной и западной социологии доминирует представление о секте как религиозной общности, отделившейся от господствующей конфессии и занимающей позицию неприятия социального окружения. Отсюда вытекает социальный изоляционизм, религиозная полемичность, нравственный ригоризм сектантского сообщества. Указанного понимания секты придерживаются И.Н. Яблоков, Л.Н. Митрохин, Б.З. Фаликов, Дж.М. Йингер, Д. Мартин, Р. Старк и У. Бэйнбридж, И. Хекзам и др. Сразу же отметим, что при дальнейшем уточнении концепта секты на материале функционирующих в российском социуме НРС представляется целесообразным придерживаться выше обозначенного понимания секты.

Американский социолог Р. Нибур заметил, что со временем те или иные секты утрачивают свойственные им черты: замкнутость, закрытость, – конфронтационные отношения с обществом сменяются принятием существующего социального устройства; значительно упрощается процедура вступления, претерпевают существенные изменения внутригрупповые нормы (например, смягчаются нравственные требования к последователям), актуализируется потребность в полновременных (т.е. профессиональных) служителях, обозначается тенденция централизации власти. Однако претерпевшие такие изменения религиозные организации, тем не менее, не достигают статуса церкви, так как их деятельность по-прежнему лишена универсализма (не охватывает широких

[22] *Weber M.* Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology. Vol. II. N.Y., 1978. P. 1204–1211.

[23] *Гараджа В.И.* Социология религии: учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. 3-е изд., перераб. и доп. М., 2005. С. 216.

[24] Там же. С. 136.

[25] *Конь Р.М.* Введение в сектоведение. Н.Новгород, 2008. С. 36–42.

[26] О содержании понятия «религиозное сектантство» в условиях социалистического общества // Вопросы научного атеизма. Вып. 24. М., 1979. С. 15.

[27] *Балагушкин, Е.Г.* Нетрадиционные религии в современной России (системно-аналитический подход): автореф. дисс. ... докт. филос. наук. М., 2006. С. 42.

слоев общества). Этот тип христианской общины был назван Нибуром *деноминацией*[28].

Сегодня наблюдается тенденция ухода от первоначального, социологического, понимания деноминации, что выражается в склонности некоторых исследователей религиозности использовать нибуровский термин по отношению к любой религиозной общности без учета таких важных параметров, как: характер взаимодействия с социальными институтами и общностями (в том числе религиозными), специфика групповой структуры (статусно-ролевые отношения лидеров и рядовых членов, социальные нормы, регулирующие эти отношения) и т.д. В результате в одном ряду с классическими деноминациями (баптистами, методистами и т.д.) оказываются религиозные сообщества, обладающие всеми признаками церковной структуры (например, Католическая Церковь, Восточные Православные Церкви)[29].

Дальнейшее осмысление религиозных общностей в рамках социологической парадигмы привело Г. Беккера к выработке концепции культа. По его наблюдениям, существуют религиозные общности, представляющие собой совокупность людей, социальные интеракции между которыми либо вовсе отсутствуют, либо минимизированы, при этом они объединены в духовном плане – разделяют одни и те же ценности, идеи и т.д., которые и фундируют их «спиритуальное» единство. Указанные черты привели Беккера к выводу о том, что «культ – самый аморфный тип религиозной организации – причем, как правило, настолько слабо структурированный, что и говорить-то о нем как об организации было бы не совсем корректно»[30]. Примерами культистских объединений являются спиритические, теософские сообщества[31].

Со временем в английской и американской социологии появляется новая трактовка культа как религиозной общности, обладающей следующими признаками:

1) учение и практика не имеют исторической связи со сложившимися религиозными традициями;

2) придерживается девиантных социальных установок, вследствие чего отношения между верующими и «основным» обществом характеризуются высокой степенью напряженности.

Первый признак проводит демаркационную линию между сектой и культом. Второй, напротив, сближает эти типы религиозных новообразований. Уже в работах Дж.М. Йингера[32] и Д. Мартина[33] встречается такое понимание культа. Детальную разработку концепт получает в работах Р. Старка и У. Бэйнбриджа[34], благодаря которым он утверждается в социологии. Точку зрения указанных авторов разделяют Б. Уилсон[35], И. Хекзам[36], Дж. Хэдден[37], Л.Н. Митрохин[38], Б.З. Фаликов[39] и др.

Обращая внимание на разнообразие организационных форм культов, Р. Старк и У. Бэйнбридж осуществляют их дифференциацию. В результате социологами были выделены *аудиторные* (интеракция между верующими отсутствует, индивиды объединены идейно, посредством чтения литера-

[28] *Niebuhr, H.R.* The social sources of denominationalism. N.Y., 1929. P. 17; *Васильева Е.Н.* Теория «церковь-секта»: от М. Вебера до наших дней // Исследовано в России. Т. 10. 2007. С. 1194–1210 // http://zhurnal.ape.relarn.ru/articles/2007/114.pdf

[29] См., например: *Melton, J.G.* American Mega-Trends. Gleanings from Forty Years of Research // http://www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers/melton.asp

[30] *Wiese L. von Becker.* H. Systematic Sociology on the Basis of the Beziehunglehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese. N.Y.; L., 1932. P. 627.

[31] Ibid. P. 627–628.

[32] *Yinger M.J.* Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion. N.Y., 1957. P. 154–155.

[33] *Martin, D.A.* The Denomination // The British Journal of Sociology. 1962. Vol. XIII. № 1. P. 3–4.

[34] *Stark R. Bainbridge,* W. S. A Theory of Religion. N.Y., 1987. P. 124–125.

[35] *Wilson B.* The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society. N.Y., 1990.

[36] *Hexham I.* Concise Dictionary of Religion. Vancouver, 1999 // http://people.ucalgary.ca/~nurelweb/concise/WORDS-C.html

[37] *Hadde J.K.* Conceptualizing «Cult» and «Sect» // http://web.archive.org/web/20060908190356/http://religiousmovements.lib.virginia.edu/cultsect/concult.htm#1t

[38] *Митрохин Л.Н.* Религия и культура (философские очерки). М., 2000. С. 229–230.

[39] «Нетрадиционные религии» в посткоммунистической России («круглый стол») // Вопросы философии. 1996. № 12. С. 7–9.

туры, просмотра телевизионных программ) и *клиентские* (адепты систематически посещают лекции, тренинги и т.д., однако отсутствует фиксированное членство и обязательства) *культы*, а также *культовые движения* (сформировавшаяся структура, фиксированное членство, групповой контроль, наличие официальных лидеров и т.д.).

Здесь же отметим, что уточнение концепта культа на материале религиозных новообразований, представленных на современном «рынке религий», предполагается осуществить на базе разработанной Р. Старком и У. Бэйнбриджом трактовки культа, с той лишь разницей, что вместо термина движение будет использоваться предложенный в статье термин *сообщество*. Таким образом, получаем следующие рабочие понятия: *аудиторный культ, клиентский культ* и *культовое сообщество*.

Особый интерес представляет описанная Дж.М. Йингером так называемая *«устойчивая секта»* («established sect»). К ее характерным чертам можно отнести наличие профессиональных лидеров, системы методов привлечения новых последователей, присутствие в общине не только людей, переживших «обращение», но и детей, официально не относящихся к членам организации, символический характер социальной оппозиционности и изоляционизма (без практических попыток географически обособиться и т.д.), нравственный ригоризм и некоторые другие. Одни свойства (например, институт профессиональных руководителей) сближают рассматриваемый тип религиозной организации с деноминацией, в то время как другие (к примеру, социальная оппозиционность) указывают на его сектантскую природу. Специфическая амбивалентность подобной общности и привела автора к концепту «устойчивой секты»[40].

Институциональная дифференциация нетрадиционных религиозных сообществ

Новая волна религиозных изменений, наметившаяся после Второй мировой войны (распространение нетрадиционных религиозных сообществ восточной, синкретической, оккультно-мистической направленности), привела к кардинальной трансформации сначала американо-европейской, а позднее и российской религиозности. Сложившаяся под влиянием этих процессов религиозная ситуация характеризуется усилением эсхатологических настроений, появлением «виртуальной» духовности («карма-колы»), формированием института восточного наставничества (гуруизма), активизацией харизматических, «профетических» личностей, притягивающих к себе большое количество богоискателей, готовых на безграничное послушание «живым богам», коммерциализацией деятельности религиозных новообразований, обозначившей рождение рынка религиозных (спиритуальных) услуг, а также возрождением религиозного экстремизма в новом обличии (провоцирование религиозными лидерами массовых самоубийств, беспорядков и т.д.).

Вкратце изложенные основные черты современных религиозных процессов актуализируют переосмысление взглядов М. Вебера, Р. Нибура, Г. Беккера, Дж. Йингера, уточнение предложенных ими концепций на материале современных религиозных общностей.

Полагаем, что корректную социологическую идентификацию религиозных новообразований способен обеспечить их институциональный анализ, в ходе которого акцентируется институционализированное взаимодействие верующих: 1) в рамках сообщества (в общинах и т.д.) и 2) с социальным окружением (общностями, институтами, индивидуальными акторами). Использование указанных институциональных «срезов» в качестве критериев типологизации современных НРС, позволяет придать социологическим концептам религиозных общностей (секта, деноминация и т.д.) новое смысловое содержание и как следствие оперировать ими при изучении и нехристианских религий, выявить особенности социализации верующего в конкретной новации, а также определить позицию сообщества в социально-структурных отношениях современного общества.

Уточнение классических социологических концептов религиозных новаций с учетом институциональной характеристики современных неообъединений – их институциональная дифференциация – требует четкой трактовки социального института и обоснования возможности рассмотрения НРС в качестве социального института.

Одним из следствий мультипарадигмальности социологии является существование различных подходов в понимании социального института, многообразие его дефиниций. Разночтение трак-

[40] *Yinger M.J.* Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion. N.Y., 1957. P. 150–152.

товок института наблюдается уже у классиков социологии.

Так, для Г. Спенсера институт – устойчивая структура социальных действий, в ходе которых реализуются определенные функции. В связи с этим социолог выделяет институты родства, экономические, регулирующие институты[41].

Определяя социологию как науку об институтах, Э. Дюркгейм понимает под ними «все верования, все поведения, установленные группой»[42]. При этом социолог подчеркивает не только их функциональный, но и властный аспекты. Институты определяют приемлемые поведение, образ мыслей, эмоциональный настрой, институциональным средством поддержания которых выступает социальный контроль.

М. Вебер рассматривает в качестве института сообщество, обладающее следующей характеристикой. Принадлежность к нему определяется объективными данными (местом рождения и проживания, профессией и т.д.), необходимые модели поведения обеспечивает аппарат принуждения (контроль и санкции), объединение получает легитимацию со стороны утвердившейся в обществе ценностно-нормативной системы. Примером такого сообщества-института является государство[43].

В своей теории социального действия Т. Парсонс обращает внимание на то, что отношения индивидов строятся на взаимных экспектациях. Разделяемые большинством акторов ожидания легитимируются, приобретают нормативный характер. Пронизывая действия индивидов, нормативные экспектации указывают, что именно следует делать в конкретной ситуации каждому из участников, обладающему определенной статусно-ролевой характеристикой. Совокупность нормативно обусловленных ролей и составляет, по мнению Т. Парсонса, институт[44].

Ролевой подход свойственен и Н. Смелзеру, который трактует институт как совокупность ролей и статусов, связанных с удовлетворением той или иной социальной потребности[45].

Как отмечают П. Бергер и Т. Лукман, там, где имеет место взаимная типизация индивидами хабитулированных (опривыченных) действий, происходит их институционализация[46]. Хотя социальные институты формируются прежде всего в многочисленных общностях, институционализация действий, по мнению социологов, может наблюдаться в любой повторяющейся какое-то время социальной ситуации. Другими словами, любые устойчивые совместные действия и представляют институт. При этом исследователи подчеркивают, что неотъемлемыми свойствами института являются историчность (постепенное формирование), контроль и санкции (обеспечивают воспроизводство института). Благодаря институтам, обеспечивающим предсказуемость поведения участников взаимодействия, последним удается минимизировать физические, эмоциональные и прочие затраты. Кроме того, индивид получает определенный социальный опыт, а потому возможно говорить об институте как инстанции социализации.

Основоположник институционализма Т. Веблен, исследуя сложившиеся в современном ему обществе формы взаимодействия между индивидами и группами (прежде всего, в экономической и политической сферах), определяет институт как «распространенный образ мысли в том, что касается отдельных отношений между обществом и личностью и отдельных выполняемых ими функций»[47]. Отмечая укорененность распространенных институтов в прошлом (их возникновение на определенных исторических этапах развития человечества), Т. Веблен приходит к выводу об их несоответствии современным ему социальным реалиям[48].

---

[41] *Гавра Д.П.* Социальные институты // http://www.xserver.ru/user/sozin/

[42] *Дюркгейм Э.* Социология: ее предмет, метод, предназначение. М., 1995. С. 20.

[43] *Вебер М.* О некоторых категориях «понимающей» социологии // *Вебер М.* Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. 2-е изд., доп. и испр. М., 2006. С. 407.

[44] *Парсонс Т.* О структуре социального действия. М., 2000. С. 320.

[45] *Смелзер Н.* Социология. М., 1994. С. 79–81.

[46] *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания. М., 1995. С. 92.

[47] *Веблен Т.* Теория праздного класса. Институциональная экономика / пер. с англ. С.Г. Сорокиной; под общ. ред. В.В. Мотылева. М., 1984. С. 201.

[48] Там же. С. 202.

Если в институционализме доминирует в целом вебленовское понимание института (утвердившиеся в обществе стереотипы мышления), то в неоинституционализме (Д. Норт, О. Уильямсон и др.) преобладает трактовка института как норм, регулирующих экономические отношения индивидов. Согласно Д. Норту, «институты включают в себя как формальные правила и неформальные ограничения (общепризнанные нормы поведения, достигнутые соглашения, внутренние ограничения деятельности), так и определенные характеристики принуждения к выполнению тех и других»[49].

В отечественной социологии также наблюдается институциональный плюрализм.

Н.Б. Костина придерживается нормативного толкования института. Для социолога институт представляет собой совокупность «официально признанных и разделяемых субъектами деятельности норм, благодаря которым их действия становятся в определенных условиях ожидаемыми, анонимными, предсказуемыми, обеспечивающими достижение поставленных целей»[50].

Для Л.А. Седова институт – это совокупность формальных и неформальных правил, принципов, установок, которые регулируют деятельность индивидов и, в конечном итоге, организуют их в систему статусов и ролей[51].

Устойчивые отношения, складывающиеся между общностями в процессе контактирования друг с другом и социальным окружением, обеспечивающие воспроизводство как самих общностей, так и социальную структуру общества в целом, классифицируются С.Г. Кирдиной в качестве базовых институтов. Основные типы базовых институтов – политические, экономические, идеологические. В свою очередь, системы базовых институтов образуют, согласно С.Г. Кирдиной, так называемые «институциональные матрицы». В то же время автор теории институциональных матриц связывает понятия «институт» и «практика». Институты, согласно С.Г. Кирдиной, – это «исторически устойчивые формы социальной практики, обеспечивающие воспроизводство социальных связей и отношений в разных типах общества»[52].

Приведенные выше определения, как видим, заметно различаются между собой по содержанию. Каждое их них сформулировано в рамках разных теоретико-методологических подходов и отражает – в соответствии с целями исследователя – свой «срез», аспект института. Тем не менее, как отмечает Я. Щепаньский, можно выделить следующие элементы института: цель и сферу деятельности, функции, роли, средства и учреждения (организации) достижения цели и реализации функций, санкции[53].

Обобщение основных институциональных признаков позволяет исследователям сконструировать на их основе модель социального института, которая способна служить инструментом распознавания в конкретном социальном явлении социального института. Включение в институциональный анализ предметных характеристик явления позволяет выделить так называемые основные (первичные, базовые) институты семьи, образования, экономики, религии и некоторые другие, которые в процессе своего развития порождают новые институты, вследствие чего говорят об экономических, образовательных и др. институтах[54].

В зарубежной и отечественной социологии распространено определение религии как институционализированной системы верований, символов, ценностей и практик, которая обеспечивает индивидов решением вопросов, относящихся к сфере предельных категорий человеческого бытия (проблема смысла жизни и смерти, страданий и т.д.). Однако в этой трактовке религии, акцентирующей, главным образом, ее социокультурную природу, отсутствует указание на такие неотъемлемые элементы любого социального (в том числе религиозного) института, как роли, контроль, санкции.

В рамках предпринятого нами исследования представляется целесообразным придерживаться комплексной характеристики социального института. В качестве *института* будем рассматривать совместные, устойчивые, функционально-ориен-

[49] *Костина Н.Б.* Религиозная общность: проблемы социологического исследования. Екатеринбург, 2001. С. 83.

[50] Там же. С. 86.

[51] Современная западная социология: словарь / сост. Давыдов Ю.Н. и др. М., 1990. С. 117.

[52] См.: *Кирдина С.Г.* Институциональные матрицы и развитие России. М., 2000. С. 17–18, 24.

[53] См.: *Щепаньский Я.* Элементарные понятия социологии. М., 1969. С. 98.

[54] Там же. С. 99–100.

тированные, ценностно-нормативно обусловленные и организованные действия, которые объективируются посредством статусно-ролевого поведения, поддерживаются с помощью контроля (санкций). Так как речь идет о социальном институте религии, функции, ценности, нормы, роли носят выраженный религиозный характер. Подчеркнем, что сконструированная модель социального института религии, выражаясь веберовским языком, представляет собой «идеальный тип». На практике предложенная модель проецируется на конкретное религиозное сообщество. Благодаря данной процедуре становится возможным выявление институциональных элементов (компонентов, составляющих) разного уровня зрелости в определенном религиозном объединении, его рассмотрение в качестве института.

Осуществляя коллективную (солидарную) деятельность по реализации общих цели и потребностей, члены религиозного сообщества согласованно вырабатывают ценности и нормы, регуляторы (контроль, санкции) и формы организации (учреждения), которые со временем превращаются в надындивидуальное образование, в рамках которого осуществляется деятельность поколений верующих. Другими словами, происходит институционализация религиозного сообщества – в конечном итоге, его оформление как института. В качестве примера институционализированных религиозных систем можно привести классические христианские конфессии: Римско-Католическую и Русскую Православную Церкви.

Что касается НРС, то, как будет показано ниже, одни из них представляют собой сложившиеся социальные (религиозные) институты (хотя институциональные составляющие могут претерпевать определенные изменения), другие – выбирают внеинституциональную форму существования.

Предложенная в статье стратегия изучения НРС (институциональный анализ, акцентирующий взаимодействия верующих: 1) в рамках сообщества (на уровне общин и т.д.) и 2) с социальным окружением) позволяет классифицировать его в качестве: 1) секты / культового сообщества; 2) аудиторного / клиентского культа; 3) устойчивой секты / культового сообщества; 4) деноминации, выявить институциональные особенности каждого типа религиозного новообразования.

Секту / культовое сообщество отличает неприятие сложившегося общественного строя, выражающееся в критике отдельных базовых социальных институтов (например, семьи, образования, государственной власти), социальных организаций (прежде всего, традиционных религиозных конфессий), социальных норм, регулирующих взаимодействие между индивидуальными, групповыми акторами (правовых, норм общественной морали)[55]. Логическим следствием подобной установки в отношении социума является символическая или реальная социальная изоляция[56].

Одежда определенных фасонов и цветов, религиозный сленг, игнорирование светских праздников, подчеркивание своей аполитичности – отличительные черты символического религиозного сепаратизма. Реальный социальный изоляционизм проявляется в практическом стремлении секты отгородиться от «мира» – уединенной жизни коммуной, минимизирующей социальные контакты (пример: Православная церковь Божией Матери Державная начала 90–х гг. XX в.).

Секты / культовые сообщества ожидают от верующих максимальной включенности в свою деятельность (обрядово-ритуальную, миссионерскую, хозяйственную). В первую очередь, индивид – член религиозной группы, и только потом субъект профессиональной, семейной, гражданской и другой деятельностей. Подобная установка реализуется в процессе религиозного воспитания, основными средствами которого выступают проповедь, вероучительная литература, духовные лидеры, единоверцы «со стажем» (прежде всего, речь идет о родителях).

Неприятие дружеских контактов и создания семей «на стороне» является естественным следствием групповой ориентации на полную включенность индивида в жизнь общины[57]. Благодаря

[55] *Yinger M.J.* Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion. N.Y., 1957. P. 146; *Wilson B.R.* An Analysis of Sect Development // American Sociological Review. 1959. Vol. 24. № 1. P. 4.

[56] *Wilson B.R.* An Analysis of Sect Development // American Sociological Review. 1959. Vol. 24. № 1. P. 10–11.

[57] *Wilson B.R.* An Analysis of Sect Development // American Sociological Review. 1959. Vol. 24. № 1. P. 3–15; *Dynes R. R.* Church-Sect Typology and Socio-Economic Status // *Yinger M.J.* Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion. N.Y., 1957. P. 471–480.

групповой эндогамии достигается единство, сплоченность верующих, обеспечивающие целостность религиозной общности, которая, в свою очередь, выступает залогом ее дальнейшего существования и организационного развития.

Членство в секте / культовом сообществе невозможно без строгого соблюдения внутригрупповых норм (нравственных и религиозных предписаний, субординации и т.д.). Вступлению должно предшествовать «обращение» – осознанное стремление личности к достижению духовно-нравственного совершенства, обретению «истинного» религиозного знания в рамках данного религиозного объединения. «Обращение» нуждается в подтверждении со стороны опытных членов: например, уже у ранних свидетелей Иеговы к крещению допускаются только те, кто прошел проверку на знание вероучения и соответствие нравственным требованиям. Неоднократное нарушение установленных правил, религиозные сомнения, сомнения в духовном даре (харизме) руководителей влекут за собой исключение. Однако следует иметь в виду, что изгнание рассматривается самой общностью как воспитательная мера, способная заставить человека пересмотреть свое поведение. Оно (исключение) не лишает верующего возможности вновь присоединиться к своему собранию, не является окончательным, как это часто описывается в СМИ.

Декларируемые братство и равенство верующих сочетаются с сакрализированным (санкционированным «свыше») и разработанным до мелочей внутригрупповым институтом власти. Институт харизматического лидерства играет настолько важную роль в судьбе религиозных новаций, что в длительно существующих сектах / культовых сообществах можно наблюдать примечательное явление, условно названное нами «актуализацией харизмы». Ее проявления разнообразны: либо это постоянная апелляция к авторитету основателя (например, к личности Виссариона в Церкви Последнего Завета), либо выделение коллективного органа власти, наделенного в представлении верующих харизматическими дарами (руководство у свидетелей Иеговы, именуемое «верным и благоразумным рабом», ответственным за своевременную раздачу «духовной пищи» всем верным).

Всевозможные нравственные, религиозные, социальные установления, призванные подчеркнуть эксклюзивность секты / культового сообщества, привели английского социолога Б. Уилсона к выводу об их тотальном воздействии на личность верующего[58].

При этом следует отметить, что ценности, нормы, верования, роли периодически подвергаются пересмотру. Данное обстоятельство затрудняет рассмотрение секты и культового сообщества в качестве «зрелых» социальных институтов: корректнее говорить о них как сообществах, находящихся в стадии институционализации.

Лейтмотивом проповеди *аудиторного/клиентского культа* является призыв к духовному развитию личности[59], при этом духовность понимается каждым культом по-своему: неоориенталистские учения связывают его с регулярной медитацией; теософия и рерихианство видят источник духовно-нравственного обновления (возрождения) человека в духовном «знании», исходящем от мудрецов мифической Шамбалы; астрология ставит благополучие личности в зависимость от расположения звезд, которые всегда можно просчитать и тем самым обезопасить себя от тех или иных неудач, дианетическая терапия Р. Хаббарда обещает потенциальным клиентам решение широкого спектра личностных проблем. Учениям культов – за редким исключением – чужда «демонизация» социального пространства, столь характерная для сект / культовых сообществ, а следовательно, не может быть и речи о противостоянии обществу[60]. Неслучайно многие культистские образования успешно находят свою нишу в социальной системе: создают центры (филиалы, представительства) в разных странах мира, рекрутируют в свои ряды медийных лиц, что непременно повышает их престиж и увеличивает число последователей, получают статус неправительственных организаций при ООН, устраивают масштабные PR-акции (концерты, спортивные мероприятия).

Однако присущая культам социальная лояльность не гарантирует устойчивого функциональ-

[58] *Wilson B.R.* An Analysis of Sect Development // American Sociological Review. 1959. Vol. 24. № 1. P. 4.

[59] *Yinger M.J.* Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion. N.Y., 1957. P. 155.

[60] *Martin D.A.* The Denomination // The British Journal of Sociology. 1962. Vol. XIII. № 1. P. 4.

ного взаимодействия с теми или иными элементами социальной структуры. Нередко культы оказываются объектом критики со стороны общественного мнения; претензии обеспокоенной общественности разнообразны, но чаще других звучат обвинения в финансовом вымогательстве, так называемом «зомбировании».

Отношения культов с институтом государственной власти также периодически приобретают конфликтный характер. Конфронтация возникает, как правило, с судебными органами (суды, прокуратура), усматривающими в деятельности того или иного культа нарушения действующих законов. Так, в 2007 г., по решению петербургского Горсуда, регистрации лишился «Саентологический центр». В результате расследования было установлено, что вышеупомянутая общность предлагала клиентам ряд нелицензированных услуг («аудитинг», тестирование на предмет профпригодности, индивидуальных особенностей личности и некоторые другие)[61].

Структурная аморфность *аудиторных культов* обеспечивает анонимное членство. Как правило, между последователями отсутствует социальная интеракция: объединенные в идейном плане (посредством чтения одной и той же литературы, использования одних и тех же аудио-, видеокурсов), они – за редким исключением (семинары и т.д.) – не контактируют друг с другом. Типичными примерами подобных культов являются увлечение астрологией, уфологией, Каббалой в интерпретации М. Лайтмана, теософией Е.П. Блаватской, религиозно-философским наследием Е.И. Рерих. Однако учения и практика *клиентских культов* предполагают весьма активное участие приверженцев: систематические лекции, дополняемые практическими занятиями. К примеру, саентологическое консультирование включает в себя цикл лекций, «одитинг», тренинги. В «Брахма Кумарис», «Трансцендентальной медитации» теория сочетается с разнообразными техниками медитации. Объявляя своей целью совершенствование личности, культы, тем не менее, не отличаются нравственным ригоризмом. Для большинства из них чужда идея исключения того или иного индивида из числа своих последователей, потому что, по сути, и исключать некого. Участие в культе, как правило, не вовлекает последователя в ролевой конфликт: семейные, профессиональные и другие обязанности выполняются в прежнем объеме. А вот межличностного конфликта – конфронтации с родственниками – удается избежать не всегда. Близкое окружение духовного искателя могут не устраивать его финансовые обязательства перед культом (оплата дорогостоящих курсов), беспокоить его зависимость от определенных культовых методик и учителей.

Вопреки распространенному мнению, институт лидерства в культах не всегда представлен харизматическими фигурами. Безусловно, своим существованием любой культ определенной фигуре, сумевшей привлечь внимание людей к своим идеям. Однако многие современные общности, пережив смерть основателя, продуктивно функционируют на рынке религиозных услуг. Это и дианетика (саентология), и теософия, и рерихианство, и Трансцендентальная медитация, и ряд других НРС культистской природы.

Примечательно, что одни клиентские культы представляют собой самостоятельные социальные институты (каббалистическая империя М. Лайтмана). Другие функционируют в рамках определенной институционализированной религиозной системы (диаентические / саентологические центры, тесно связанные с Сайентологической церковью).

Деноминация отличается высокой степенью адаптированности к социальному устройству, гармоничными связями с секулярными институтами и группами[62]. Устранение проблемных социальных «зон» – криминализации, алкоголизации, наркотизации общества и т.д. – деноминации связывают не со скорым вмешательством сверхъестественной силы, а с повсеместным распространением своих групповых ценностей, способных, по их убеждению, излечить нравственные и социальные «язвы». Поэтому деноминации наряду с религиозной проповедью осуществляют широкое социальное служение: их благотворительные программы охватывают многодетные семьи, заключен-

[61] Горсуд Петербурга ликвидировал региональную организацию саентологов // http://www.interfax-religion.ru/print.php?act=news&id=19229

[62] *Wilson B.R.* An Analysis of Sect Development // American Sociological Review. 1959. Vol. 24. № 1. P. 5; *Yinger M.J.* Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion. N.Y., 1957. P. 149.

ных, алко- и наркозависимых, бездомных и т.д. Интенсивная социальная деятельность сближает деноминационные сообщества с церквами, реализующими многочисленные социальные проекты во многих уголках планеты. Как подмечает Э. Гидденс, «деноминация является в большей степени сложившимся социальным институтом, чем активной оппозиционной группой... Деноминации... существуют рядом с церквами и довольно часто мирно сотрудничают»[63]. Если говорить о конкретных примерах, то выраженным деноминационным статусом обладает такое НРС, как «Новоапостольская Церковь».

К институциональным особенностям *деноминаций* можно отнести четко обозначенную статусно-ролевую систему (религиозно зрелые члены, «возрожденные духом», «просветленные», находящиеся на стадии обращения, оступившиеся и т.д.), иерархию власти (наставники и наставляемые), административный тип руководства. Условия групповой принадлежности отличаются умеренностью и гибкостью: любой индивид, разделяющий религиозные, нравственные, социальные воззрения общины, допускается к членству в ней. При этом нарушения установленных норм поведения, время от времени возникающий доктринальный скептицизм, критика в адрес отдельных лидеров не вызывают бурной реакции со стороны руководства и не являются основанием для исключения «девианта» из собрания. Верующего ориентируют на *посильное участие* в деятельности общности: посещение основных культовых (обрядово-ритуальных), благотворительных мероприятий. В то же время обязанность миссионерского служения акцентируется сильнее, чем в церковных образованиях (пример, Новоапостольская Церковь).

Устойчивые секты имеют четкую иерархическую структуру, «смешанное» членство (наряду с индивидами, испытавшими «обращение» и вступившими в объединение в сознательном возрасте, в группе присутствуют те, кто родился в семьях членов общности, вырос в ней, но – в силу тех или иных причин – не засвидетельствовал свое официальное вступление), большое количество последователей (как правило, имеются отделения в разных странах мира), длительное время существования (сменилось не одно поколение верующих). Эти признаки сближают рассматриваемый тип религиозного новообразования с деноминацией. При этом такие сообщества требуют от верующих строгого соблюдения групповых норм: официально практикуется исключение правонарушителей из числа членов (нравственный ригоризм), взаимодействие с социальной средой носит конфронтационный характер (социальная оппозиционность), социум демонизируется (как следствие, установка на социальную изоляцию, в основном символическую). Вышеперечисленные свойства не позволяют отнести подобную новацию к деноминационному типу. Как правило, институциональные составляющие устойчивой секты (нормы, роли и т.д.) отличаются зрелостью, что позволяет квалифицировать ее как сложившийся социальный институт.

Социализация индивидов принимает разные формы в аудиторных / клиентских культах и деноминационных образованиях, с одной стороны, и сектантских группах / культовых сообществах – с другой.

Ценностно-нормативная система НРС культистского и деноминационного типов претендует на обогащение и дополнение общечеловеческого этноса. Разделяя основополагающие ценностные установки мирового сообщества, рассматриваемые общности выступают с осуждением отдельных тенденций личностной инкультурации и развития современного общества. Критическую оценку получают наркомания, алкоголизм, «вещизм», агрессия, насилие и ряд других распространенных явлений в духовной и социальной сферах жизни людей. При этом предлагаемые программы оздоровления (обновления, возрождения) индивида и общества имеют духовную основу: связаны с определенной религиозной (философской, нравственной) теорией. Задаваемые поведенческие векторы лишены конфликтного потенциала: не приводят индивида к ролевому конфликту, конфронтации с социальным окружением. К этой категории НРС можно отнести рерихианство, популяризированные М. Лайтманом и раввинистической семьей Бергов формы Каббалы, «медитативные» культы (ТМ, Брахма Кумарис), определенные неохристианские харизматические группы (к примеру, мис-

[63] *Гидденс Э.* Социология. М., 1999. С. 435–436.

сия «Благая весть»), Новоапостольскую Церковь и некоторые другие сообщества.

Секты / культовые сообщества (включая устойчивые), отталкиваясь от своих ценностей, норм и религиозных воззрений, критически оценивают определенные составляющие светских институтов образования и воспитания (нравственный релятивизм), здравоохранения (некоторые методы лечения), художественной культуры (языческие сюжеты) и т.д., вырабатывают альтернативные внутригрупповые образовательные, воспитательные, эстетические, медицинские и другие представления. По этой причине не приветствуются чрезмерное увлечение светским искусством, карьерные амбиции, реализация которых связана с повышением уровня образования, использование при лечении методов, идущих вразрез с групповыми верованиями, политическая (например, электоральная) деятельность, прохождение военной службы. Пессимистический настрой в отношении социальной структуры (проблемы социального неравенства, несправедливости и т.д.) приводит обсуждаемые типы НРС к дистанцированию от «основного» общества, снижению социальных контактов с его структурными элементами, что выражается либо в символическом (свидетели Иеговы), либо в реальном (географическом) изоляционизме (Церковь Последнего Завета).

Последователя по-максимуму ориентируют на сообщество: в ролевом наборе превалирующее значение приобретает религиозная роль, которая «подчиняет» остальные социальные роли (семейные, профессиональные и т.д.). Нередко санкционированные сообществом поведенческие модели верующего – девиантные по своей сути – не находят понимания у близких родственников, не состоящих в данном НРС. Принадлежность человека к религиозной субкультуре, отвергающей принятые социокультурные образцы, вызывает у них опасения за его социальное будущее (карьера, семья). Неслучайно религиозные новации такой направленности получили наименование религиозных организаций, вызывающих общественное беспокойство. Таким образом, в социализации членов сектантских образований / культовых сообществ обнаруживаются девиантные тенденции, выступающие порой источником конфронтации между верующим и родственниками, сообществом и обществом.

Особняком стоят религиозные общности, классифицированные нами в качестве *делинквентных сект* / культовых сообществ. В данном типе НРС наблюдается институционализация – при совпадении определенных внутренних и внешних условий – действий, идущих вразрез с установленными в обществе правовыми нормами: организация массовых беспорядков, самоубийств и т.д. Необходимость в такого рода поведении имеет религиозную мотивировку: разрушение существующего миропорядка в целях приближения «нового мира», переход в другие измерения (как вариант – переселение на иные планеты). В качестве примера таких НРС можно привести «Народный храм», «Аум Синрикё», «Белое братство».

Подводя итоги, прежде всего отметим, что проверка термина новое религиозное движение на соответствие обозначаемым им современным религиозным явлениям, обнаружило относительную приемлемость его употребления. Проблемными оказываются вопросы идентификации религиозных объединений в качестве *новых* и *движений*. Часто встречающееся в работах российских исследователей понятие НРО также не лишено слабых мест. Представляется социологически некорректным определение всех нетрадиционных общностей посредством термина организация, так как некоторые из них обладают слабо выраженными организационными признаками.

Указанные обстоятельства стимулировали поиск уточняющего термина, в качестве которого было предложено понятие н*етрадиционного религиозного сообщества*. Сконструированное с опорой на концепцию сообщества («Gemeinschaft») Ф. Тённиса, данный термин акцентирует исключительно феномен объединения индивидов в силу общих религиозных интересов, что позволяет использовать его в качестве описательной конструкции как по отношению *ко всему массиву* религиозных образований, так и *отдельно взятой* религиозной структуры. Социологическая специфика религиозных новообразований – в частности, особенности социального проявления группового эгоизма, характер средств, обеспечивающих воспроизводство сообществ, и т.д. – раскрывается в концептах секты (М. Вебер, Э. Трёльч), культа (Г. Беккер), деноминации (Р. Нибур).

Однако тенденции религиозного группообразования, наметившиеся сначала в американском и европейском обществах (50 – 70-е гг. XX в.), а затем и в России (конец 80-х – 90-е гг. XX в.), актуализируют уточнение концепций классиков социологии религии на материале современных НРС. Корректную социологическую идентификацию современных новообразований способен обеспечить институциональный анализ, акцентирующий особенности ролей, реализуемых верующими: 1) в рамках сообщества (в общинах и т.д.) и 2) «основном» обществе (в рамках базовых социальных институтов). Обращение к данным институциональным аспектам бытия НРС (и их использование как типологизационных критериев) позволяет рассмотреть секты, культы и деноминации в качестве самостоятельных институциональных образований, в каждом из которых социализация верующего принимает свою форму и каждый из которых занимает присущую только ему позицию в социально-структурных отношениях общества.

© Яковлева Ю.А., 2011